



Pietro Lorenzetti: il Serafino alato che alla Verna imprime cinque ferite nel corpo di Francesco.

«Credo di avere scoperto oggi, nella ricorrenza del giorno in cui San Francesco ricevette le stimmate, qualcosa che mi ha molto commosso. Finora questa solennità m'era indifferente. Oggi, invece, leggendo sul breviario il racconto della visione fatto da San Bonaventura, sono stato colpito dal simbolismo dello spirito ardente e crocifisso che apparve a San Francesco e che lo colmò di gioie e di dolori. Non so se questo sia il significato vero del fatto prodigioso: ma, ai miei occhi, esso appare come una delle immagini e delle manifestazioni più alte che Cristo abbia dato di sé nella Chiesa; quel Cristo universale e rigeneratore uguale a quello, credo, apparso a San Paolo e di cui la nostra generazione prova un bisogno invincibile».

Teilhard de Chardin, "Genesi di un pensiero", 17 Settembre 1919

«Oh come vorrei aver conosciuto Sant'Ignazio o San Francesco di cui il nostro tempo ha tanto bisogno. Seguire un uomo di Dio su un cammino libero e vitale ... che sogno!».

Teilhard de Chardin, "Lettres intimes", 31 Dicembre 1926

TEOLOGIA FRANCESCANA E TEILHARD DE CHARDIN

FABIO MANTOVANI

P. Gabriele M. Allegra OFM - solennemente beatificato il 29 Settembre 2012 - scrisse nel 1966 il libro: *"Il Primato di Cristo in s. Paolo e in Duns Scoto"*, sulla base dei dialoghi che ebbe con Teilhard de Chardin fra il 1942 e il 1945.

A tal riguardo si veda il file: *"I dialoghi di P. Allegra con p. Teilhard de Chardin"*,¹ che qui commentiamo.

1. In occasione del Settimo Centenario della nascita del Ven. Giovanni Duns Scoto (1965), P. Allegra si lasciò convincere dai propri confratelli di tracciare e pubblicare il ricordo dei suoi colloqui con P. Teilhard de Chardin.

Nel 1965 era anche da poco terminato il Concilio Vaticano II: in previsione di un rinnovamento della teologia correlata all'attività missionaria (*"Ad Gentes"*, 22) e ai nuovi problemi suscitati dalla scienza moderna (*"Gaudium et Spes"*, 62), p. Allegra volle molto probabilmente dare slancio alla dottrina francescana dell'Incarnazione, tanto più che, a suo dire: *«negli ordinari manuali di Teologia Dogmatica essa viene impugnata o, ciò che è peggio, trattata con quella sussiegosa compassione che fa soffrire più del disdegno»*. (vds. a p. 2 del documento in [nota 1](#)).

Egli certamente sapeva del "Monitum" che nel 1962 il Sant'Ufficio emanò contro Teilhard, le cui opere *«racchiudono tali ambiguità ed anche errori tanto gravi, che offendono la dottrina cattolica»*.² Ciononostante egli ritenne che la grande sintesi in Cristo-Omega di Teilhard de Chardin fosse non solo utile al principio scotista del Primato di Cristo ma innovativa rispetto alla necessità di un ampliamento "cosmico" della teologia moderna.

¹ In Allegra Gabriele M. <http://www.biosferanoosfera.it/it/articoli>

² Cfr. *"Il Monitum"* in <http://www.biosferanoosfera.it/it/studi>

La notorietà internazionale di Teilhard de Chardin avrebbe dovuto attirare l'attenzione sul libro di P. Allegra. Ciò sarà forse avvenuto negli ambienti francescani, ma non in quelli teilhardiani, che hanno percepito P. Allegra come "il censore" - per disposizione del Delegato Apostolico in Cina Mons. Mario Zanin - de *L'ambiente divino*.

Un'occasione propizia per conoscere ed approfondire la testimonianza di P. Allegra avrebbe potuto essere il Convegno ad Assisi delle Associazioni teilhardiane italiana e francese, il cui tema era: *"Insieme costruiamo la terra nella pace e nell'amore"*.³ Tuttavia né i dialoghi di P. Allegra con Teilhard né tanto meno il raffronto fra la Teologia francescana e quella proposta da Teilhard sono stati presi in considerazione: la pace, l'amore, l'ecologia erano temi assai meno ... *rischiosi* dell'Incarnazione, del Peccato originale, del Primato di Cristo e della teologia cosmica.

2. I dialoghi di P. Allegra con Teilhard de Chardin rispecchiano due posizioni che coincidono, rinforzandoci reciprocamente, nell'affermazione del Primato di Cristo, e postulano entrambe un'Incarnazione non necessitata dal peccato originale, seppure per motivi differenti.

Alle due posizioni teologiche sono sottese conoscenze radicalmente diverse circa le modalità della Creazione del mondo: per Duns Scoto, secondo la lettera della Scrittura; per Teilhard, come un evento esteso nel tempo, come una *creatio continua* e in *ascesa qualitativa*.

Scrive p. Giovanni Lauriola ofm: «Lo sviluppo della teoria "teologico-antropologica" segue lo schema: Dio Uno e Trino - Creazione del mondo e dell'uomo - Peccato originale - *Incarnazione del Verbo* - Redenzione - Chiesa e Sacramenti - Escatologia.

Lo sviluppo di quella "teologico-cristocentrica" [di Duns Scoto] invece: *Dio Uno e Trino - Incarnazione del Verbo* (che abbraccia la Predestinazione assoluta di Cristo e di Maria, il Primato universale di Cristo, Cristo come unico Mediatore) - Creazione del mondo e dell'uomo - Peccato originale - Redenzione - Chiesa e Sacramenti - Escatologia .

Lo schema "antropocentrico" procede con lettura letterale del testo sacro e subordina l'Incarnazione alla Redenzione; lo schema "cristocentrico", invece, segue con lettura riflessa del testo rivelato e afferma il primato assoluto dell'Incarnazione sganciata dalla Redenzione».⁴

Rispetto all'Incarnazione, il pensiero di Teilhard de Chardin è prossimo, ma non coincidente con quello della teologia francescana:

- nel 1924 afferma: «Come la Creazione (di cui è il volto visibile), l'Incarnazione è un atto coestensivo alla durata del Mondo»;⁵ ma...

- nel 1948 precisa che l'uomo doveva trovarsi: «anatomicamente costituito e socialmente spinto già verso un certo grado di coscienza collettiva» per la venuta del Cristo sulla Terra;⁶ un concetto ribadito...

³ http://www.teilhard.it/index_file/pagine/Convegno2010Assisi.htm

⁴ http://www.centrodunsscoto.it/Il_Cristocentrismo_di_Giovanni_Duns_Scoto.htm

⁵ In *Science et Christ*, Seuil, Paris 1965, p. 92.

⁶ In *Le direzioni del futuro*, SEI, Torino, 1996, p. 192.

- nel 1949: «... il mistero del primo Natale è potuto operarsi soltanto tra il Cielo e una Terra 'pronta' socialmente, politicamente e psicologicamente a ricevere Gesù».⁷

Teilhard indica altri aspetti dell'Incarnazione, come questi: *è un rinnovamento di tutte le potenze dell'Universo (1916); con l'Incarnazione il divenire dell'Universo è stato santificato (1916); si irradia nella Materia ... in forza dell'Incarnazione l'immensità di Dio si è trasformata in onnipresenza di cristificazione ... un solo evento si svolge nel mondo: l'Incarnazione realizzata in ogni individuo mediante l'Eucarestia (1927); amplia a dismisura la sua portata in un Universo evolutivo (1933); immergersi per emergere ed innalzare, secondo la stessa legge dell'Incarnazione (1936); incarnandosi, Dio Partecipa alle sofferenze di un Molteplice in via di unificazione (1945); Dio s'immerge nel Molteplice per "incorporarlo in Sé", dunque lotta contro il Male (1948).*

C'è un solo riferimento alla «*idea scotista sulla necessità di una Incarnazione*» ed è posteriore (nel 1946) ai dialoghi con p. Allegra.⁸

Quando p. Allegra asserisce che «...*Il Cristo non è entrato nell'Universo creato occasionalmente, a motivo del peccato di Adamo, ma al contrario è l'Universo che esiste per il Cristo, in vista di Lui*», Teilhard mostra di essere perfettamente d'accordo, ma allorché questi descrive l'evoluzione della specie umana p. Allegra appare sconcertato. Non poteva essere diversamente, perché la sua concezione di un mondo *compiuto* sin dall'inizio si scontrava con la "novità" dell'evoluzione, a quel tempo oltretutto avversata dalla Chiesa di Roma. *Teilhard non ha mai negato l'esistenza del peccato originale, ma ha cercato di suggerire una rappresentazione che tenesse conto delle evidenze paleontologiche.* Questo problema resta tuttora aperto, però è oggi abbastanza discusso dai teologi mentre all'epoca in cui egli era in vita costituiva un tabù.⁹

3. P. Allegra e Teilhard de Chardin segnalano la necessità di una teologia "cosmica", adeguata alle dimensioni non più "mediterranee" di Cristo Alfa ed Omega, e quasi gareggiano nell'affermare il Primato assoluto di Cristo o il Cristo universale.

P. Gerardo Cardaropoli ofm ha scritto:

«Si può dire che dopo secoli di teologia e di ascetica antropocentrica, il Vaticano II ha messo le basi, di una teologia e di una ascetica - cristocentrica. Nel discorso di apertura della seconda sessione, Paolo VI, precisando le mete e i fini del Concilio, affermava:

"Qui, in quest'ora, dobbiamo proclamare a noi stessi e annunziare al mondo che ci circonda: Cristo! Cristo nostro principio, Cristo nostra via e nostra guida, Cristo nostra speranza e nostro termine!"

La teologia post-conciliare, dunque, è chiamata ad approfondire il mistero della centralità di Cristo. Ma anche per questa verità deve valere l'avvertimento enunciato da Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio: "Dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero,

⁷ In *L'avvenire dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1972, p. 411.

⁸ In *L'Activation de l'Énergie*, Seuil, Paris 1963, p. 158.

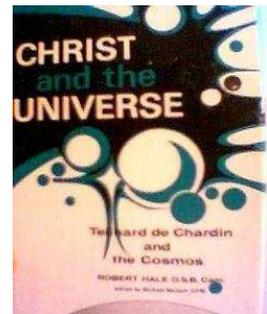
⁹ Cfr. *"Evoluzione e Peccato originale"* in <http://www.biosferanoosfera.it/it/studi>

attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze in corrispondenza più perfetta di fedeltà all'autentica dottrina, anche questa studiata ed esposta attraverso le forme di indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno. Altra è la sostanza dell'autentica dottrina del 'depositum fidei', ed altra è la formulazione del suo rivestimento".

Dunque anche il problema della centralità di Cristo non può essere più presentato come una questione marginale della teologia, legata alla polemica sul cosiddetto "motivo dell'Incarnazione"; occorre farne il centro della teologia, ripensando la dottrina rivelata e la speculazione teologica, tenendo conto delle nuove indicazioni fornite dall'esegesi e delle nuove concezioni riguardanti l'uomo e il cosmo. E ciò, nel caso specifico della questione del Primato di Cristo, è di fondamentale importanza; basta pensare anche soltanto al fatto che la teologia tradizionale era legata a una concezione statica del cosmo, mentre oggi si va sempre più affermando una concezione dinamica ed evolutivistica.

L'emersione della centralità di Cristo dalla dottrina conciliare e il desiderio di tentare quel "balzo innanzi", di cui parlava Papa Giovanni, quasi spontaneamente richiamano alla mente due personalità che più degli altri si sono distinte nel sostenere il cristocentrismo; il primo - antico di sette secoli - è il francescano Giovanni Duns Scoto; il secondo è il più originale e discusso pensatore cattolico di questi ultimi tempi: il gesuita P. Teilhard de Chardin». ¹⁰

4. Il tempo non è trascorso invano, dal 1973, quando Robert Hale osb scrisse: "Christ and the Universe: Teilhard de Chardin and the Cosmos"¹¹ (il libro fu pubblicato in italiano nel 1974 in modo un po' ... camuffato: "Il Cosmo e Cristo - Basi di una teologia ecologica [sic!] secondo Teilhard de Chardin"¹²). Alle pagine 8-10 la "Conclusione" di p. Robert Hale¹³).



Oggi, infatti, persino il Card. Christoph Schönborn riconosce la grandezza della visione teilhardiana, quando così scrive:

«È molto difficile che qualcuno abbia cercato di mettere insieme la conoscenza di Cristo e l'idea di evoluzione, come ha fatto lo scienziato e teologo p. Pierre Teilhard de Chardin, S. J. La sua affascinante visione rimane controversa e tuttavia rappresenta per molti una grande speranza, la speranza che la fede in Cristo e un approccio scientifico alla realtà del mondo possano essere insieme ricondotti 'sotto un solo capo', sotto Cristo 'l'evolutore'.

Teilhard ritiene che l'universo sia un immenso moto ascensionale verso una sempre più elevata complessità ed interiorità, dalla materia alla vita, allo spirito... Cristo, alla testa del corpo cosmico,

¹⁰ <https://sites.google.com/site/pellegrinodellavvenire/Home/nuovo-sito-su-teilhard-de-chardin/teilhard-che-era-costui-/vedere-olisticamente-il-pensiero-e-l-opera-di-teilhard-de-chardin/fedelta-al-pensiero-teilhardiano-e-superamento-di-teilhard/itinerari-teologici-e-religiosi/an-evolutionary-christology-teilhard-de-chardin-an-beyonde/il-cristocentrismo-nel-pensiero-di-duns-scoto-e-di-teilhard-de-chardin>

¹¹ By Franciscan Herald Press, Chicago, 1973.

¹² Edizioni Camaldoli, Arezzo ed Edizioni Stensen, Firenze, 1974.

¹³ <http://notesfromstillsong.blogspot.it/2012/01/congratulations-to-father-robert-hale.html>

completa ogni cosa, guida ogni cosa e perfezione ogni cosa...» [il testo completo è nel file indicato in nota].¹⁴

L'attuale **Card. Angelo Amato SDB**, già nel 1975 scriveva pagine molto positive a proposito di Teilhard de Chardin, mettendo in rilievo:

- «*i motivi più validi del fascino costante del pensiero teilhardiano: presentazione, innanzitutto, di un cristianesimo non lontano ma aperto alla mentalità prevalentemente scientifica dell'uomo contemporaneo, a suo agio solo in un universo non statico, né ciclico, ma dinamico e in evoluzione; enfasi, poi, della dimensione terrena e cosmica; rilievo, inoltre, decisivo dato al Cristo, in relazione stretta con l'uomo e con l'universo ...*»;
- *la sua influenza sul Vaticano II: per «la presentazione decisamente nuova del Cristo in due importanti paragrafi della Gaudium et Spes, della costituzione, cioè, che intende ripresentare la Chiesa al mondo contemporaneo in tutte le sue ricchezze morali, spirituali e cosmiche e in tutta la sua apertura e rilevanza per l'uomo d'oggi. In questo documento ... ci troviamo davanti a un linguaggio cristologico nuovo: il paragrafo 22, infatti, presenta il Cristo come l'uomo nuovo nel cui mistero trova vera luce il mistero dell'uomo d'oggi; il paragrafo 45, poi, parla del Cristo come l'alfa e l'omega e cioè, come la ricapitolazione dell'universo e il fine della storia umana...»;*
- che «*per non essere sconcertati dal [suo] linguaggio di stampo panteistico patente o latente, bisognerebbe rifarsi subito al linguaggio biblico e patristico che Teilhard continuamente e volutamente usa. Egli, infatti, si riferisce a una lunga serie di testi giovannei e specialmente paolini, in cui la supremazia fisica di Cristo nell'Universo è proclamata in termini stupendi e con un "formidable réalisme". Aggiungiamo che Teilhard usa i testi scritturistici non per adattamento o ad confirmationem, bensì come fonte primigenia del suo pensiero. Il P. Allegra, ad esempio, che fu presidente dell'Istituto biblico francescano di Hong Kong e di Pechino e che per tre anni fu molto vicino a Teilhard, riferisce nelle sue memorie che Teilhard meditava e comprendeva i brani scritturistici senza attenuazione alcuna e senza glossa. I brani fondamentali del Cristo Cosmico-Universale sono soprattutto tre: Rom 8, 17-23 (redenzione dell'universo, conseguenza della redenzione dell'uomo), Col 1, 15-20 (primato cosmico di Cristo), Ef 1, 10 (ricapitolazione di tutto in Cristo). Gli studi di Mooney, Hale e Schellenbaum hanno dimostrato che i brani citati concordano sostanzialmente con l'interpretazione data da Teilhard...»;*
- «*i pregi di fondo della cristologia teilhardiana: visione unitaria e dinamica dell'universo, dell'uomo e dell'evento-Cristo, significatività dello sforzo umano e del progresso, ottimismo di fondo, speranza, armonia fra fede e ragione, teologia dialogica, linguaggio teologico nuovo, icastico ed abbastanza vicino a quello biblico, unità dell'uomo e del mondo nel Cristo. Notiamo, inoltre, il significato metafisico della speculazione teilhardiana e il suo notevole apporto cristologico) avvertibile, oltre che nei numerosi ed inediti titoli cristologici, soprattutto nel fatto singolare ed esemplare oggi, che Teilhard è l'unico autore, che, pur rimanendo ancorato al mistero del Cristo Uomo e Dio, non sia stato attratto e fagocitato dall'orbita delle categorie calcedonesi ...*».¹⁵

¹⁴ Schönborn Card. Christoph, **Teilhard testimone di Cristo** in: <http://www.biosferanoosfera.it/it/recensioni>

¹⁵ A. Amato, **“La Cristologia cosmica di Teilhard de Chardin”**, in *Problemi attuali di Cristologia*, LAS, Roma 1975, pagine 95 – 123.

Più recentemente, ancora il [Card. Angelo Amato](#) ha scritto «*Il Cristo “cosmico” di Pierre Teilhard de Chardin*»,¹⁶ in cui riprende quanto sostenne 23 anni prima e lo completa descrivendo tutti gli «*Influssi teilhardiani*» su vari documenti teologici e magisteriali. Infine, così conclude:

«Si possono enunciare alcune linee di proposta sistematica di questo cristocentrismo cosmico. Anzitutto si può maggiormente apprezzare l’antica questione disputata sul fine dell’incarnazione, che non è solo il rimedio al peccato (posizione soteriologica) ma anche il compimento del cosmo (posizione cosiddetta cristologica).

Si può inoltre rivalutare la dimensione escatologica della creazione, presente nella Scrittura e in non pochi Padri sia orientali che occidentali. L’ordine e la perfezione della creatura raggiungono il loro vertice non tanto all’inizio quanto alla fine della storia. Conseguentemente, l’incarnazione del Verbo ha sì una intrinseca funzione redentrice, di salvezza dal peccato dell’uomo. Ma non solo questo. L’evento Cristo ha in se stesso, indipendentemente dalla caduta iniziale, il compito di condurre dinamicamente al suo compimento la storia dell’uomo e del cosmo...

In un contesto dinamico di tensione e di apertura al futuro non si dà opposizione tra finalità redentiva e perfetta dell’incarnazione, dal momento che l’evento Cristo è il fine verso cui tende l’uomo. A ragione, [Marcello Bordoni](#) afferma: “In questa luce il dissidio circa il fine dell’incarnazione sembra superato: tutto il processo evolutivo, in quanto diretto verso il Cristo, è insieme creativo e salvifico”. Si ha così una maggiore integrazione tra creazione e redenzione nell’unico piano di salvezza dell’umanità e del cosmo in Dio.

L’incarnazione non è solo un fatto contingente che sopraggiunge a una storia già preconstituita senza di esso, ma esprime anche una legge, che regola i rapporti tra Dio e il mondo nella visione cristiana. Tale legge è fondata sulla libera scelta divina (“fatta prima della creazione del mondo”) di chiamare l’uomo ad una comunione con lui in Cristo. Per questo la creazione porta con sé un’intenzione soteriologica, che incomincia a realizzarsi all’inizio della storia umana, la quale fin dal primo momento è storia salvifica.

Anche per [J. Moltmann](#), l’incarnazione di Cristo e il suo sacrificio redentore non significano solo remissione dei peccati, ma soprattutto “sovrabbondanza di grazia” (cfr. Rm 5,20). Tra peccato e grazia esiste una sproporzione a vantaggio di quest’ultima... “Ne consegue - conclude Moltmann - che il Figlio di Dio è diventato uomo non soltanto a motivo dei peccati commessi dall’uomo, ma soprattutto per portare a compimento la creazione. Per cui “il Figlio di Dio si sarebbe fatto uomo anche se il genere umano fosse rimasto senza peccato”».

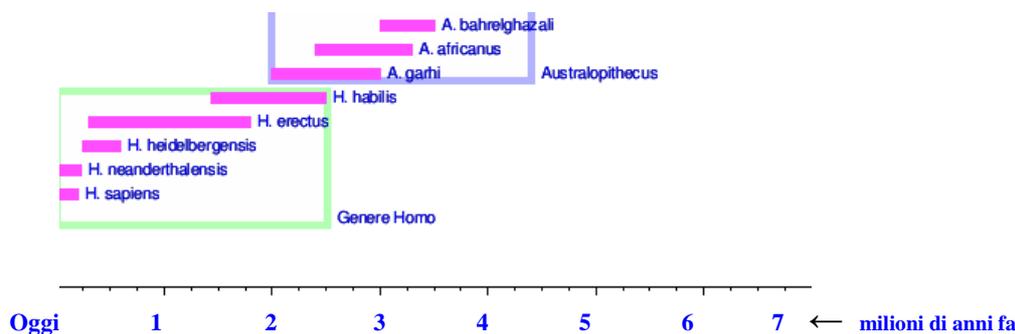
5. L’amarezza di p. Gabriele Allegra nel constatare che la dottrina francescana sarebbe «*trattata con quella sussiegosa compassione che fa soffrire più del disdegno*»,¹⁷ non ha più – a quanto pare – ragione di essere. Anche il suo invito a «*investigare sino a qual punto il pensiero di P. Teilhard sul Gran Cristo o Cristo Alfa e Omega, possa, se pur non debba, integrarsi in una visione cosmica della teologia dell’Incarnazione e della Redenzione per puro amore*», è sempre più accolto. Del resto, come diceva Teilhard de Chardin: «*Luce non può spegnere Luce!*».

¹⁶ In «*Gesù, identità del Cristianesimo*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, pagine 205-220.

¹⁷ In [Allegra Gabriele M.](#) <http://www.biosferanoosfera.it/articoli> p. 2.

6. Bisogna mettere in risalto che nell'espressione "Teologia cosmica", il secondo termine va precisato, affinché emergano i nuovi problemi teologici da affrontare.¹⁸ Il "Cosmico":

- a. è definito dallo **Spazio dell'intero Universo**, misurato in **miliardi di anni luce**:
(«...Se il Mondo diventa così terribilmente vasto e potente, vuol dire che il Cristo è ancora più grande di quanto non pensassimo»;¹⁹ «Réellement, chez nous, beaucoup ne se doutent pas de la grandeur et du mystère de l'Univers».²⁰);
- b. implica l'ipotesi che possano sussistere **altre "umanità"** nell'Universo;²¹
- c. comprende anche il **Senso dell'evoluzione**. Infatti, Teilhard ha evidenziato il **terzo infinito della complessità** e, quindi, il fenomeno della **complessificazione**, che inizia dal Big bang e tende, con l'Umanità, al **Punto Omega**;^{22 23 24 25}
- d. abbraccia **tutto** il Tempo e, in particolare, **tutta la storia evolutiva** della specie **Homo**:



Poiché il **salto ontologico** – afferma **Julien Ries**²⁶ – è avvenuto con *Homo habilis*, sorge il problema di giustificare il male **dall'inizio** della storia umana - **2,5** milioni di anni fa e lungo tutto il corso di questa **enorme durata**, mediante: *«una definizione e una presentazione del peccato originale che fossero più moderne, cioè più soddisfacenti le esigenze della fede e della ragione, quali sono sentite e manifestate dagli uomini della nostra epoca»* (dal Discorso di Paolo VI dell'11 luglio 1966²⁷).

29 Settembre 2012

¹⁸ Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/0f823a3a4822d4146b7e87984e7177aeb70bfda7.pdf> "Evoluzione cosmica ed impasse teologico".

¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Il Cuore della Materia*, Queriniana, Brescia 1993, p. 79.

²⁰ P. Teilhard de Chardin, *Journal*, Fayard, Paris 1975, nota del 2 Ottobre 1918, a p. 353.

²¹ Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/a554266d2307ad4a7f0bc7608de5ba04451dd917.pdf> «Teilhard e l'ipotesi di altri mondi abitati».

²² Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/3aa721cb4bbf22b65adb7a329d989a941045e34f.pdf> «Complessità - coscienza e pansichismo».

²³ Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/6a3bfa9ed9062d1c6b09752886950e60b9a1b5ba.pdf> «Il senso 'naturale' della vita».

²⁴ Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/6a91da41b4ac7bf520e3e99a32cc2fa0f3561a69.pdf> «La 'prova' teilhardiana dell'esistenza di Dio».

²⁵ Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/eff0fc5c16cd709ef68e233f54bda9d549520e83.pdf> «Il Punto Omega»

²⁶ Cfr. <http://www.biosferanoosfera.it/uploads/files/a6bf4d978319ea542d2523fffe166e834ec9b84e.pdf> «Le origini della coscienza nell'uomo arcaico». L'autore **Julien Ries** è uno dei più grandi studiosi di storia delle religioni. È stato nominato Cardinale da Benedetto XVI il 18 febbraio 2012 (http://it.wikipedia.org/wiki/Julien_Ries).

²⁷ Paolo VI cfr. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660711_peccato-originale_it.html

CONCLUSIONE di P. ROBERT HALE OSB

«Lo scopo di questa conclusione non è di ripetere, ancorché brevemente, tutta l'analisi dei capitoli precedenti, quanto piuttosto di riunire insieme i punti principali del nostro ragionamento.

I pensatori cristiani d'oggi riconoscono come urgente il bisogno di una nuova teologia dell'Universo. Un tale bisogno nasce dalle evidenti insufficienze della trattazione dell'argomento "de creazione" nei manuali, e anche dalle rivoluzioni scientifiche e tecnologiche che hanno effettivamente messo l'uomo moderno di fronte a un nuovo Universo. **Teilhard si assunse come compito principale nella sua vita quello di sviluppare una tale nuova comprensione cristiana dell'Universo.**

L'affermazione fondamentale di Teilhard è che **l'Universo è intrinsecamente, organicamente, "fisicamente" cristico, che esso costituisce il "Corpo cosmico del Cristo"**. Il legame dunque fra il Cristo e l'Universo non è per nulla accidentale, estrinseco, giuridico; il Cristo non è soltanto il "proprietario" ultimo arrivato. Al centro della cosmologia cristica di Teilhard vi è il netto rifiuto di tale estrinsecismo e la vigorosa riaffermazione dell'Universo come Corpo cosmico del Cristo.

Poiché la teologia di Teilhard sulla natura cristica dell'Universo trova la sua più vivida espressione nel modello del Corpo cosmico del Cristo, è utile dedicare una certa attenzione all'uso teologico dei modelli. Teilhard si sente completamente a suo agio con il linguaggio dei "modelli", e l'analisi di Ian Ramsey, John Mc Intyre e altri sulla metodologia dei modelli illumina la ricchezza del modello di Teilhard del « Corpo cosmico del Cristo ».

L'idea fondamentale che sta dietro l'uso dei modelli è abbastanza familiare: si fa ricorso a una realtà più maneggevole allo scopo di rendere chiaro qualcosa che è meno maneggevole. Così il modello religioso vorrebbe essere un "linguaggio familiare" che evoca realtà accessibili, ma che, al tempo stesso, è in qualche modo capace di svelare dimensioni molto più ampie. **Il modello di "corpo", in Teilhard, risponde a questi requisiti in modo significativo: per la nostra esperienza non esiste realtà più immediata di quella di corpo.** E dal momento che il corpo rende concreta la persona umana, esso è immediatamente collegato al mistero profondo della persona; così, trattando del **Corpo del Cristo**, Teilhard penetra nel profondo mistero del Cristo stesso. E d'altro canto **il modello di "corpo" apre alle più vaste dimensioni del Cosmo stesso, dal momento che attraverso la nostra materialità noi siamo in relazione con la totalità della materia, con l'Universo stesso.** Così il modello di "corpo" è straordinariamente ricco e fecondo, come è stato indicato da nuove correnti della psicologia, dallo studio comparato delle religioni, da studi psichedelici. E con questo modello del "Corpo cosmico del Cristo" **Teilhard conduce verso una feconda unione il mistero del Cristo e la totalità del Cosmo, per evocare la visione della natura cristica dell'Universo.**

Tale modello è proposto da Teilhard ben più che come una semplice metafora; perché per davvero il Verbo si fece carne; e la fede afferma che **a motivo del mistero della Resurrezione il Corpo del Cristo esiste, e che questo Corpo glorioso è rivestito di dimensioni misteriose, ma veramente cosmiche.** Si vuole dunque affermare con questo modello che l'Universo intero è in qualche modo inserito in questo glorioso Corpo cosmico.

La metodologia dei modelli così come viene descritta da Ramsey e Mc Intyre evidenzia anche la fondamentale matrice religiosa degli scritti di Teilhard. **Egli scrive come un mistico che ha una visione**; il suo modello di "Corpo cosmico del Cristo" viene proposto non come una categoria speculativa per completare un sistema astratto ma piuttosto come un balenio e uno stimolo per evocare una visione cosmica.

Questo modello venne sviluppato nei primi scritti, durante la prima guerra mondiale; e questi notevoli saggi religiosi delineano una visione della natura cristica dell'Universo in un modo chiaro, incisivo, e spesso più trascinate, di quanto non avvenga nei saggi posteriori, più complessi. Gli *"Scritti del tempo di guerra"* rivelano già la crisi centrale dei «due amori» di Teilhard - la sua dedizione a Dio e il suo impegno verso l'Universo; ed esprimono anche la risoluzione di questa crisi attraverso **l'intuizione della natura intrinsecamente cristica dell'Universo**. Benché cristico, l'Universo non viene però visto da Teilhard come trionfante; i suoi primi scritti evidenziano il carattere sofferente della presenza cosmica del Cristo, la qualità lacerata e imperfetta di una creazione ancora brancolante alla ricerca dell'Omega.

La primitiva intuizione di Teilhard si sviluppò e si fece pienamente matura attraverso il contatto con l'eredità biblica, patristica e teologica che afferma un Cristo cosmico e un Cosmo cristico. Tale contatto fu reso largamente possibile dagli studiosi confratelli di Teilhard, che gli infondevano coraggio facendogli presente questo più ampio contesto per il suo pensiero.

In tal modo la nozione semitica di corpo come legame con tutta la creazione, i temi paolini della creazione nel - e per mezzo del - Cristo, il « pleroma » del Cristo, e così via, questi elementi e altri simili forniscono il fondamento biblico a una teologia cristica del l'Universo.

I grandi temi patristici della ricapitolazione di tutte le cose nel Cristo, della creazione unificata e innestata nel Verbo incarnato, eccetera, suggeriscono questa concezione cristica di tutte le cose.

Duns Scoto e l'ultimo Bérulle (influenzato diretta mente dal Dottore sottile come pure dai Padri greci) affermano il primato assoluto del Cristo nelle divine intenzioni, di modo che il Cristo viene rivelato come Modello e Prototipo, come Mediatore, Scopo e Causa finale della creazione. In teologi scolastici come Pietro Galatino e Ambrogio Catarino Polito, sostenitori della tesi scotista, si ritrovano questi temi incentrati sulla esplicita affermazione che tutta la creazione è contenuta entro il Corpo glorificato del Cristo.

Blondel, anch'egli campione delle tesi scotiste, sostiene un "pancristismo" in cui il Cristo appare come fondamento per l'unione organica del mondo intero, il legame sostanziale di tutte le cose.

È nel contesto di questa significativa corrente cristiana che Teilhard deve essere visto e giudicato. Egli fu in corrispondenza e si incontrò con Blondel negli anni della sua formazione; tramite Allegra e altri, acquistò familiarità con le tesi di Scoto; conobbe la visione cristica dei Padri e delle lettere paoline attraverso con fratelli come de Lubac, de Solages, Huby, Allegra, ecc. Ed egli pensò a sé stesso non già come a uno studioso dilettante di questo grande patrimonio culturale, ma come a un suo membro, a un portavoce nei confronti del mondo moderno di questa fondamentale visione cristica dell'Universo.

Ovviamente ogni singolo pensatore di questa « grande corrente » portò impronta, linguaggio, struttura concettuale, suoi propri individuali. I contributi particolari di Teilhard a questo patrimonio includono **la sua utilizzazione della prospettiva dell'Universo evoluzionistica post-darwiniana, la sua affermazione che la cosmogenesi è convergente e culmina in una « cristogenesi »**, eccetera. Ancora, Teilhard sottolinea in modo esplicito **l'importanza del "costruire la terra", dello sviluppare la dimensione "esterna" dell'Universo, con il progredire del lo spirito umano.**

Il modello vivo e concreto di "Corpo cosmico del Cristo" trova il suo completamento speculativo nei concetti ad esso legati di Universo come unità organica e come intrinsecamente cristico.

Teilhard deduce, sulla base sia dell'intuizione che di un presupposto necessario del pensiero umano, e anche di dati scientifici soggetti a verifica, che l'Universo non è una semplice collezione di frammenti giustapposti, ma piuttosto un Tutto, una Totalità organica. Inoltre questo Tutto è in una coesione *dinamica*, in cui ogni elemento è intrinsecamente collegato a tutti gli altri nell'evoluzione cosmica. L'uomo rappresenta il punto più alto della spinta superiore di questa evoluzione: l'uomo infatti, dal momento che è un microcosmo, centra e possiede interamente questo Tutto. E siccome nell'Incarnazione è proprio la natura umana che viene assunta dal Verbo, il Cristo può così effettuare la totalizzazione finale e la ricapitolazione organica dell'Universo.

L'Universo dunque costituisce un Tutto organico, e questa unità trova il suo legame proprio nel Corpo cosmico del Cristo. Non che il Cristo venga in qualità di Signore in una creazione precostituita e rivendichi un titolo meramente giuridico su essa, come di proprietario. Piuttosto (come afferma la tradizione scotista), l'autentica concezione, formazione e il modellarsi della creazione avvengono nel Cristo; e quindi, come continua a sostenere Teilhard, **il Cristo può essere proclamato «animatore dell'Universo », esercitando una causalità quasi-formale su tutta la creazione.**

L'Incarnazione pone il Cristo fisicamente al cuore del Cosmo, e inizia il mistero della Redenzione. **L'Incarnazione è dunque concepita in termini cosmici e organici, come un effettivo "mettere radici" nel Tutto, come un'assimilazione del Tutto.**

Nel trattare del mistero della Redenzione, Teilhard sostiene ancora la dimensione cosmica dell'azione del Cristo. Così ciò che è in discussione nel lavoro salvifico non è solo l'espiazione dei peccati dei credenti, bensì piuttosto la Redenzione sta a significare una «super creazione» dell'Universo. Teilhard illustra questo panorama cosmico di soteriologia usando i modelli di **unione organica, di incorporazione nel Corpo cosmico del Cristo. Innestato nel Corpo risorto del Cristo, l'Universo riceve nuova vita.**

Così dunque i misteri principali cristiani di **Creazione, Incarnazione, e Redenzione non sono per Teilhard che fasi successive di un'unica azione divina creatrice e salvifica**; quest'azione conduce a un compimento sempre più alto il carattere intrinsecamente cristico dell'Universo. Il modello del Corpo cosmico (e una quantità di modelli ad esso collegati) accompagna in ogni momento questa teologia, nutrendo, illuminando e mettendo a fuoco la sua esposizione».